The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	若きヘーゲルにおける媒介の思想（2）
Author(s)	高橋，昭二
Citation	哲学論叢. 1978, 3, p. 1-22
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66750
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

若きヘーゲルにおける媒介の思想 (2)

高橋昭二

この一連の論稿の意図は、青年ヘーゲルにしばしばみられる「和解」(die Versöhnung)という宗教的表現がいかにして「媒介」(die Vermittelung)という哲学的概念に展開するのかを、ヘーゲル自身に即して模索することにある。私見によれば、ヘーゲルが「和解」について始めて語るのは、まだチュービンゲンの学生であった彼が日付は明白ではないが一七九三年に草した第四説教においてであり、[1] 彼が「媒介」という哲学的表現を始めて用いるのは一八〇〇年九月二四日と日付けられた『キリスト教の既定性』(Die Positivität der christlichen Religion) という旧稿の改稿においてである。[2] その間、ヘーゲルはいわば自己の哲学を求めて多様な思索を遍歴することとなる。ヘーゲルは一七九三年九月二〇日チュービンゲン大学を卒業し、ベルンでの三年に亘る家庭教師生活を経て(一七九三、一〇—一七九六年秋)、一七九七年の始め友人ヘルダーリンの奨めに応じてフランクフルトに移る。フランクフルトでこの改稿を書き終えた後(一八〇〇年年末)、間もなくヘーゲルはイエナ(一八〇一の始め)に移る。論者にとって大事な点は、イエナに移った後のヘーゲルが、これまでの悩み多き青春の思索家を脱皮し、青年哲学者ヘーゲルに成長していた点である。従って、一八〇〇年という年はヘーゲル哲学の成立にとって画期的意味をもつこととなる。

ところで、ヘーゲルが「媒介」という概念を初めて使用したとき、その文脈でヘーゲルが問題としていたことを論

者は次の三点に要約したい。その第一はカントとの関係であり、第二はキリスト教の既定性とイエスの媒介の問題であり、その第三は形而上学における有限と無限の問題である。さし当って、論者は第一の問題をA「カント哲学の回顧」、B「カント哲学への傾倒と批判」とに区分し、前稿において前者・Aのみを論じた。ヘーゲルはチュービンゲンを経てベルンに移った後、しばしば史家によって指摘されてきたごとく、専らカントの実践哲学に依拠しつつイエス像を描出している。しかし、フランクフルトに移ったヘーゲルはもはや単なるカント主義者ではなく、カント主義をユダヤ主義と同列において両者を鋭く批判するに至るのである。ここに論者は、青年ヘーゲルの第一回目の転換を見出しうると思う。なぜ、ヘーゲルがカント主義からカントを批判するに至るかについては、しばしば論じられてきたように、ヘーゲルの独自な資質、ヘルダーリンやシェリングから受けた影響、それに伴う汎神論的傾向への傾斜等々を挙げうるであろう。論者もそれらの議論に対し特に異論はない。しかしながら、論者はヘーゲルとヘルダーリンやシェリングとの間にある微妙な差異、特にカントの主張する「要請」(das Postulat)という概念、及び三者の自己意識の問題をめぐる差異に注目したい。この差異は、特にヘーゲルとシェリングの生涯に亘る哲学上の対立を予告するものと思われるのである。

ところで、周知のごとく、今日のわれわれはヘーゲル自身の筆蹟による『ドイツ観念論の最古の体系計画』(Das ältestе Systemprogramm des deutschen Idealismus)と一般によばれてきた草稿をもっている。[3] そしてわれわれは、それがヘーゲル自身の筆によるにも拘らず、その思想内容からいって、それをときにはシェリングによると考え、ときにはヘルダーリンの思想に基づくと考えてきた。しかし、近年O・ペゲラー、D・ヘンリッヒ、K・デュジンク、H・ハリス等の研究者によって、[4] それはヘーゲル自身の思想に外ならぬと主張され始め、それをめぐって多くの議論が展開されつつある。もしペゲラー等の主張のごとく、それがヘーゲル自身の手になるヘーゲル自身の思想であると

すれば、ヘーゲルはこの草稿をおそらくは、一七九六年秋から一七九七年初めまでに書いたと考えられ、――ペゲラーの考証による――ベルン期からフランクフルト期への転換と重なると考えることもできることとなる。即ち、この『最古の体系計画』は、ヘーゲルのカント主義からカント批判への転向に重大な鍵を提供すると考えられるのである。

本稿の直接的意図は、ヘーゲルのベルン期におけるカントへの傾倒とフランクフルト期におけるカント批判を明白にすることにあるが、同時にこの転換の根拠を求めてヘーゲルとヘルダーリンやシェリングとの差異、及び『最古の体系計画』の著者が誰であったかの問題にも一つの試論を提出することにある。猶、後に詳論するが、論者はそれをヘーゲルと解する。

ところで、この期のヘーゲルの思索の歩みは極めて多彩である。従って論者は、止むをえず、次のごとき順序で論を進めることとしたい。

一、ヘーゲル独自の資質（チュービンゲン時代）

二、ベルン期のイエス像（ヘーゲルのカント主義）

三、『最古の体系計画』について

四、フランクフルト期のヘーゲル（ヘーゲルのカント批判）

五、若きヘーゲルの国家論

一、カントとの関係

B・カント哲学への傾倒と批判

一、ヘーゲル独自の資質（チュービンゲン時代）

カント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルと続くドイツ観念論は、しばしばアルプス連山との巨峰に比せられる。その中で、とりわけヘーゲルは最高の巨峰とされる。実際、ヘーゲルはその生涯をかけて雄大無比、巨大な哲学体系を構築した。それはいうまでもなく、ヘーゲルの生涯に亘る勤勉精励、強靱な思索力によるであろう。若きヘーゲルについても、多くの伝記はギムナジューム以来のヘーゲルの精励ぶり、豊富な読書量、多彩な教養を伝えている。同時に亦、多くの伝記は若きヘーゲルの潑剌と輝き出る独自な資質、あるいは天才的な個性ともいうべきものを伝えている。後にみるごとく、この青年ヘーゲルの独自な資質、個性が、カントの影響下にあったヘーゲルをしてカントを超えさせ、あるいはフィヒテやシェリングとも異る独自なヘーゲル哲学を開花せしめる原動力となったのである。

金子武蔵氏は、ヘーゲルの生涯に亘る独自な個性を「人倫的」[5]とされ、この人倫的性格がギムナジューム時代の日記に躍如として踊り出ているとされる。また、ラッソンはその同じ日記の内に「現実性への尊重」[6]を読みとり、それは終生変らぬヘーゲルの個性となって、後に「客観的精神」、あるいは歴史哲学者ヘーゲルとして結実すると主張している。ディルタイやカッシラー等[7]、多くの史家が主張するごとく、若きヘーゲルの関心は専らキリスト教の研究にあった。しかし、ラッソンはこのキリスト教への関心の奥に、キリスト教をも含む巾広い歴史的現実への関心が根柢をなしていたという。金子教授は一七八五年七月一日付のギムナジューム時代の日記から「思うに実用的歴史(eine pragmatische Geschichte) とは単に事実を物語るだけでなく、有名な人物や全国民の性格を、その風俗、習慣、宗教等

を、これらのさまざまな変化と他国民からの相異を展開し、諸大帝国興亡をあとづけ、国家にとってのあれこれの出来事や変化が国民にいかなる憲法をいかなる性格を結果として斉らしたかといったことを示すものである[8]」という主張を引用され、少年ヘーゲルの関心が単にキリスト教にとどまらず、民族の性格や精神、さらに宗教や国憲を内容とする歴史的現実全体への関心、即ち「人倫的」であったことを指摘されている。ルカッチもまた、若きヘーゲルの関心が「社会や歴史現象の判定[9]」に専ら向けられていたと主張する。このような金子教授やルカッチの指摘、あるいはラッソンのいう現実への強い関心こそ、ヘーゲル独自の資質、個性であったと論者も主張したい。事実、この現実への関心は、その思弁的、kontemplativ なヘーゲル哲学にあって終生変らぬヘーゲルの特色となる。たとえば、一八〇七年イエナ時代の最后を飾る『精神現象学』の冒頭において、ヘーゲルは哲学が「愛知」(Liebe zum Wissen) という古代からの伝統的な定義を脱して「現実的な知」(wirkliches Wissen)[10] たるべきことを要求する。しかしながら、ヘーゲルは同時にこの「現実的な知」が「学的体系」としてのみ可能であると附言している。即ち、この現実への強い関心という個性が、直ちにヘーゲルを実践家たらしめるのではないのである。シュティフト時代、ヘーゲルは「老人」(der Alte)[11] と評されていたという。その意味をラッソンは、「徹底した思索家」(ein Durchdenker)[12] と解すべきであると主張している。後年の『法哲学』の言葉でいえば、「存在するところのものを概念において把握するのが哲学の課題[13]」なのである。歴史的現実への強い関心、それにも拘らずそれへの思弁的観念的な態度が[14]ヘーゲルのとった姿勢である。いわばこの二つの矛盾した性格が、生涯に亘るヘーゲルの特色となるのではなかろうか。

ところで、今日のわれわれに残されているチュービンゲン時代のヘーゲルの手稿の中で特に重大なものは、既に述べた説教草稿第三、第二、及び第四と[15]、『民族宗教とキリスト教』（Volksreligion und Christentum）と題される草稿群の中の最初の部分、即ちその「予稿」と「基本稿」である。[16] この時代のヘーゲル（一七九二～九三）は、既にカント、特にその『実践理性批判』を熟読していたと思われる。ローゼンクランツやフィシャーによれば、ヘーゲルは一七八九年までには改版されたばかりのカントの『純粋理性批判』（一七八七年の第二版）を読んで覚え書を作成し、[17] 日付の確定は困難ではあるが引き続きカントの『実践理性批判』（一七八八）を読んだと思われる。[18] 『民族宗教とキリスト教』のチュービンゲン時代に草された部分において、ヘーゲルは既にカントの『実践理性批判』の多くの思想に深くなじんでいるからである。しかしながら、ヘーゲルがカントを本格的に勉強し、その影響を強く受けるのは、ベルンに移って改めてカントを再研究し始めてからである。

ところで、論者はチュービンゲン時代の草稿の中、比較的カントの影響が少ないと思われる従ってヘーゲル独自の思索が直接的に出ていると思われる「説教草稿」から考察を始めることにしたい。

神学生としての義務から、既述のごとく、ヘーゲルは四篇の説教を残している。そのいずれもルター主義正統派の立場から行なわれたもので[19]―この正統派への批判がベルンに移った後のヘーゲルの関心となる―特に問題とすべきヘーゲル独自の思想はまだ明白には現われていないと一般にいわれている。[20] しかし、それにも拘らず、論者にとってはたとえ暗示的にではあれ、ヘーゲル哲学にとって極めて重大な思想の萌芽が既に含蓄されていると思えるのである。

ヘーゲルはその第三説教（一七九三・五・一）において、「真なる信仰とは父がイエスの中に住んだことに基づかねばならぬ」[21]と主張し、イエスが「神の真なる息子」であること、及び「イエスのなせる業」[22]への信仰を強調する。そして同時に、一方ではイエスの奇蹟への狂信的信仰を強く拒否しつつ、他方では「真なる信仰は単なる悟性のことではない」[23]と断言する。この主張そのものは、奇蹟信仰の拒否ということを除けば、おそらく正統ルター派の伝統によるものであろう。しかし、イエスを神の息子として強調している点はすぐ後のベルン期のイエス像と対照的であるし、また狂信的な奇蹟信仰を拒否しつつ、信仰を「悟性のこと」(Sache des Verstandes) ではないとしている点は重大であろう。

シューラーによって、第三説教の後に草されたとされる第二説教（一七九三・六・一六）も重大である。ヘーゲルはイエスの山上の垂訓をとりあげ、「神の国の真なる市民を鼓舞すべき精神を完全に述べている」とし、「神の国」とは「地上の国」[24](eine weltliche Welt)ではなく—もしイエスの弟子が信じたような「地上の国」であるとすれば、それは「権力に自己を外化する (sich entäußern) 奴隷形態 (Knechtsgestalt)」[25]にすぎないと非難する—内面的な「精神」(der Geist) のことであると主張する。即ち「神の子」たる「キリストの精神が我々の中に住み」、そして「神の精神が我々の中に住み」[26]、「我々は神の国の市民」[27]となるというのである。我々の「神とキリストへの愛」[28]が「自己愛」「欲望」[29]、一般に「感性」(Sinnlichkeit)[30]を克服して、我々は「新しき人」(neue Menschen)[31]となりうるとするのである。史家がしばしば指摘するごとく、「神の国」実現への努力は、後にシュティフト卒業に際して、ヘーゲルがヘルダーリンとシェリングとの間に交わした盟約であったが、[32]その「神の国」をヘーゲルは神の精神とイエスの精神と我々の精神との合一と考えていたのである。その合一の根柢をなすものが「神とキリストへの愛」に他ならない。ここ

では、神、イエス、我々という三つの精神が「と」(und) という連言の形で述べられ、後述するフランクフルト期のようなイエスを媒介しての神と我々の精神の合一という思想には遙かに及ばない。しかし愛を根柢とする神、イエス、我々の精神の合一という思想は、ベルン時代のヘーゲルを通り越してフランクフルト期のヘーゲルを暗示するものであろう。さらにイエスの弟子が、「自己外化」に陥っているという指摘も重大であろう。[33] 但しここでは「神とキリストへの愛」や「精神」という思想の強調と同時に、フランクフルト期では批判の対象となるカント主義的な感性的衝動の克服という思想も並存しているのである。既にヘーゲルは自己独自の思索と同時にカント主義の洗礼を受けつつあったといえるのである。

シュティフト時代の最后に草されたといわれる第四説教は、[34] 第三説教の「真なる信仰は悟性のことではない」という主張と第二説教の「神とキリストへの愛」に基づく「神の国の市民」という思想に加えて、新しく「愛と和解」[35] (Liebe u. Versöhnlichkeit) という思想が「正しき信仰の真なる、きわだった目じるし」[36] と主張される。フランクフルト期において、ヘーゲルの最も重要な思想をなす「和解」という概念が正面に出てくるのはおそらくこの草稿が最初である。その限りにおいて、この説教は極めて重大であるといわねばならない。それにも拘らず、この説教は、その長篇の割に、ヘーゲル独自の思想が出ていない。ここでのヘーゲルは極めてオーソドックスであったといって許されるであろう。

以上、論者はシュティフト時代ヘーゲルが草した「説教」を簡単に考察した。そこでみられるヘーゲル独自なものとは、真なる信仰、あるいは罪の「和解」を「悟性」や「狂信的信仰」に求めるのではなく、「愛」と「精神」に求めた点にあったと総括しても許されるであろう。これらの思想はベルン期ヘーゲルのカントへの傾倒を通り越してフラ

ンクフルト期のヘーゲルに通ずる面をもつ。それはヘーゲルの現実への関心という個性が直接的に出ていたからであろう。

これらのヘーゲルの思索は、「説教」と並行して草されたと思われる『民族宗教とキリスト教』のチュービンゲン時代の草稿において再論される。論者は次にそれを検討してみたい。

ノールによって、『民族宗教とキリスト教』と題された草稿の中で、チュービンゲン時代に草された部分は、後述するごとく、ベルン時代に草された部分と微妙な差異を示す。チュービンゲン時代、ヘーゲルは他の学友達と共にカントの研究を進めるが、ヘーゲルの現実への関心は、ルカッチの言葉によれば、カント主義を「現実に適用」[37]することにあった。従って、ヘーゲルはカントの『実践理性批判』から主として影響を受けることとなる。それにも拘らず、チュービンゲン時代のヘーゲルは、既述のごとく、単なるカント主義者ではなかった。それは、論者がヘーゲルの個性として指摘しておいた現実への強い関心による。たとえば前稿において既に引用したごとく、「民族の精神、歴史、宗教、民族の政治的自由の段階」[38]を一連の問題と考えたり、すぐ後に示すごとく、現実に生きる個々人の宗教を問題とするからである。

ヘーゲルもカントに従い、真なる宗教は「理性宗教」[39]（Vernunftreligion）でなければならぬと主張する。しかし同時にヘーゲルは、真なる宗教は民族や現実の個々人から抽象的に離れて成立するとは考えなかった。カントの理性宗教は、理性的存在者一般に通ずる、そのかぎり民族や個人の現実を超越して成立する宗教であった。この点

において、ヘーゲルはその出発点から既にカントとは異質的であったといえるのである。

ヘーゲルはこの草稿を「宗教は我々の生における最も重大な要件の一つである」[40]という言葉で始める。この場合、我々の生とは、個々の人間の生のことであり、従って「個々人の道徳性を教化（bilden）するものは個々人の宗教（die Privatreligion）や両親や自分自身の努力、さらには環境にかかわる事柄である」[41]と主張する。さらにその個々人が属する民族について、「民族精神を教化するものは、一部には民族宗教の、一部には政治的諸関係の事柄である」[42]と述べる。ここでのヘーゲルは、単なる神学生ではなく、諸個人や民族の教養を求めるいわば Volkspädagog[43]であり、「民族の政治的自由の段階」や「政治的諸関係」を重視する「政論家」[44]でもある。

この草稿において、ヘーゲルはルソーに従って「公的宗教」[45]と「私的宗教」、「主体的宗教」と「客体的宗教」を区別し、さらに真の「公的宗教」たる「民族宗教」とはいかなるものであるかを問い、キリスト教がそれに値いするか否かを検討して、むしろそれを否定し、民族宗教の理想としてギリシャ、ポリスの宗教を羨望するのである。

ヘーゲルの出発点は、個々の現実的人間であった。現実的人間は単に理性的存在者であるのみならず、同時に感性的存在者でもある。

宗教は人間のかかる感性面に対抗して道徳性を高揚すべく要請され、道徳的宗教、理性的宗教として成立する。しかし、ヘーゲルはこの一見カント的な発言に際しても、直ちに次のごとく附言する。「感性的人間のもとにあっては宗教もまた感性的でなければならない。感性に働きかけるためには、善行への宗教的諸動機は感性的でなければならぬ」[46]と。「第三説教」と同じく、ヘーゲルは真なる宗教を「悟性のこと」でも「冷き理性」[47](eine kalte Vernunft)のことでもなく、「実践理性の欲求」[48]に基づく「心胸の事柄」[49]として「主体的宗教」でなければならないと主張する。さらに「宗

教的諸動機」も「心胸を興味づける」、「美しき想像力」(die schöne Phantasie)による「人間的な気配り」(ein menschliches Ansehen)[50]をもつものでなければならないという。ヘーゲルは啓蒙的悟性主義に批判的である。悟性は「客体的宗教にのみ役立つ」[51]にすぎない。「悟性の啓蒙はなるほど人間をより怜悧にするがよりよくはせず」[52]、「道徳性を与えるものではなく」、「心胸の善良と純潔に比すれば無価値に近い」[53]といい切る。

ここでのヘーゲルにとって、宗教とは「一般に心胸の事柄」(eine Sache des Herzens)である。そしてその原則は、「説教」に示されていた「愛」という主体的感情である。ヘーゲルによれば、愛(その変様としての同情、好意、友情を含む)は、「経験的性格」を担った「道徳的感情の根本原理」[54]であり、カントがその道徳的感情論において示した理性的感情としての「尊敬」が「叡智的世界」の成立に果した役割に代る、即ち「何か理性と類似的なものをもつ」主体的宗教の根本原理として「神の国」成立の主役となるのである。[55]愛とは、既述のごとく「他の人々の中に自己を見出し、……自己という存在を抜け出して他の人々の中に生き、感じ、働く」[56]根源的な宗教的感情である。ヘーゲルはここではまだ愛の自己否定性を自覚的に語っているのではない。けれども、その内容はフランクフルト期で演ずる愛の自己否定的役割と変りはないのであろう。

愛は主体的宗教の根本原理である。そしてその愛が自己を殺して他者に生きるという自己否定的役割を果す以上、何らかの共同体を予想せしめる。そのとき、共同体の宗教、即ち公的宗教の原則は、主体的、私的宗教の原理たる愛とは異なったものでなければならない。このような公的、客体的宗教の原則として、ヘーゲルが提出する概念が「知慧」[57](die Weisheit)である。知慧は決して啓蒙的悟性ではない。悟性は宗教が狂信的信仰に陥ることを防ぐかぎり、客体的宗教にのみ役立つ。しかし、宗教が「一般に心胸の事柄」であるかぎり、公的宗教に働くものは単なる悟

性ではなく、心胸に発する実践的「智慧」でなければならない。ヘーゲルはそれを「啓蒙とも、レゾンヌマンとも別なものであり」「学」ではなく、「魂が経験を通して熟慮と結びつきつつ、意見や感覚的印象に依存しないようにそれらを超えて自己を昇華してゆく魂の高揚であり」、「心胸の充実から語りかける」[58]という。論者は、私的、公的宗教を問わず、心胸より湧きでる「愛」「智慧」といった現実的経験的な感情を強調するこのヘーゲルに、カントの批判主義と全く違った、あるいはカント主義を既に越え出ているヘーゲルを見出しうると思う。

ところで、ヘーゲルは次に「民族宗教」とはいかなるものであるべきかを問う。ヘーゲルによれば、民族宗教の教説は次の三点をもたねばならない。その第一は、「普遍的理性」[59]に権威づけられ、「単純」[60]であって同時に必ず「人間的」[61](menschlich) でなければならない。しかもその教説は、それぞれの民族の教養の一定の発展段階に応じたものでなければならないとされる。[62]第二に、民族宗教は「心胸と想像力」[63]を働かせるものでなければならない。従って「想像力に美しい道を示すべく」[64]、「たとえ至高者の道徳的存在としての性格が不純であろう」[65]と「神話」[66]は重視されねばならない。さらにはまた、ヘーゲルは民族精神に由来するさまざまな「勤行」(供御、祈り、苦行、断食等) や「儀式」[67]も大切であるという。第三にヘーゲルは民族宗教は公共性をもつものでなければならない。[68]即ち民族宗教は実生活から遊離したものであってはならず、公共的な国家活動に結びつきうるものでなければならないとするのである。民族宗教が以上の要件を備えたとき、「民族宗教は偉大な心術を生み育て、自由と手を携えて進む」[69]とヘーゲルは主張する。ここでのヘーゲルは、すぐ後のベルン期のように、一概には「既定性」を斥けてはいない。それが「人間的」であり、「心胸と想像力」を働かせる自然なものであるかぎり許されているのである。

ところで、このような民族宗教にキリスト教は値いするであろうか。「キリスト教は人々を天国の市民に教育しよう

とするので、人々はたえず天上へ目をすえる余り、自己の人間的感情に疎遠（fremd）となるだろう」[70]とヘーゲルは嘆く。さらに「キリスト教がもっとヒューマンな宗教から起っているのであれば、あるいは（ユダヤ的精神を）これほど多く摂受したものでなかったならばと願わざるをえない」[71]という。これに対し、ギリシャのポリスにおける祝祭は「人間の自然な欲求、秩序正しい感性の衝動（σωφροσύνη）（節制）」[72]に応じた民族宗教の理想である。「かって、ギリシャ人は自然からの友情のこもった贈物――花々で冠を編み、喜びの晴着を着飾って――その開放的な、友情と愛とに人々を誘う顔に朗かさをみなぎらせつつ自分たちのよき神々の祭壇に歩みよった」[73]とヘーゲルはポリスの民族宗教の「人間性」「自然性」を讃えるのである。キリスト教はそれ自身としては、愛を根本原理とする主体的宗教である。しかしそれは民族宗教たりえない。民族宗教の要件たる「人間性」に欠けるからである。ここでのヘーゲルは、キリスト教がもし民族宗教たらんとすれば、ギリシャ人の宗教のごとく、もっと「構想力」[74]や「想像力」を働かせ、人間の自然的感性を満足せしめるようないわば「感性的宗教」[75](eine sinnliche Religion)とならねばならぬ「新しい宗教」(eine neue Religion)が成立せねばならぬと考えていたといって許されるであろう。

チュービンゲン時代の草稿の最后に、ヘーゲルは民族宗教から一歩進めて「民族精神」について考察している。ヘーゲルは民族宗教の理想をギリシャ人の宗教に求めた。従ってヘーゲルは民族精神についてもポリスをモデルとして考察し、歴史（民族精神の父）、政治（その母）、宗教（その乳母）、芸術（乳母の助手）を一体のものと考える。[76]ここでも、われわれは若きヘーゲルの現実への関心を読みとることができるであろう。その歴史的現実への強い関心は、しばしば述べてきたごとく、カントとは異質的なヘーゲル独自の個性である。

一七九三年九月、ヘーゲルはチュービンゲン大学を卒業し、ベルンに移る。卒業に際して、ヘルダーリンはヘーゲル

の記念帳に信条として ἓν καὶ πᾶν（一にして全）と書き入れ、[77] ヘーゲル、ヘルダーリン、シェリングの三人は「神の国」の盟約を交したといわれている。[78] しかし、ベルンでのヘーゲルは ἓν καὶ πᾶν といった汎神論的傾向からはまだ遠く離れ、さし当ってカントの研究に没頭する。「神の国」の理念もカント批判主義の枠内で思索される。そこにヘーゲルのカントへの傾倒が始まるのである。

注

（1）ヘーゲルはチュービンゲン大学で一七九二年以降四篇の説教草稿を残している。（*Dokumente zu Hegels Entwicklung*. hrsg.von J.Hoffmeister.1936.S.175—S.192. 以下 *Dokumente* と省略する。）その中、私が特に注目したいのは、第二、第三、第四説教である。第四説教は、後にG. Schüler (Hegel—Studien. Bd. II.1963.) の考証を紹介して示すが、日付は明白ではない。ヘーゲルはこの説教で初めて「和解」(Versöhnlihkeit) (*Dokumente*, S.185,S.187,S.189,S.190) という概念を使用している。後述するごとく、この説教それ自体は第二、第三説教に比し内容上重大であるとは思えないが、ヘーゲルの生涯に亘る重大な思想「和解」の概念が提出されたという点で極めて意味深いと思われる。

（2）*Hegels theologische Jugendschriften*. hrsg. von H.Nohl.1907.S.146 以下Nohl と省略する。拙論「若きヘーゲルにおける媒介の思想」（「哲学論叢」第一号、P.3, P.26 ——本稿はこの拙論の続稿であり、特に断わらぬかぎりこの拙論を前稿とよぶ。

（3）この草稿はヘーゲルの *Dokumente* (S.219-S.221) の外、ヘルダーリンの全集 (Hölderlin; Werke u.Briefe. hrsg.von F.Beißer. Insel Verlag.Bd. II .S. 647—S.649) にもシェリングの書簡集 (Schelling; Briefe

u. Dokumente. hrsg. von H. Fuhrmans. 1962. Bd. I. S.69—S.71)にも収められている。この草稿、及び作者をめぐる様々な議論は後に詳論する。

(4) これらの人々の議論については後に紹介する。

(5) 金子武蔵『ヘーゲルの国家論』(岩波書店昭和一九年、一一頁)

(6) G. Lasson; *Einleitung zur Jenenser Logik*, u.s.w. Leipzig. 1923. S.XIV

(7) W.Dilthey; *Die Jugendgeschichte Hegels.* Werke. Bd.IV. E. Cassirer; *Das Erkenntnisproblem.* Bd. III. 1923. S. 289

(8) 金子武蔵氏前掲書、一五頁、*Dokumente*; S.10 猶、訳文も金子氏による。

(9) G. Lukács; *Der junge Hegel.* 1954. S. 35

(10) Hegels Werke. hrsg. von H. Glockner. Bd. II. S.14

(11) Vgl. W.Dilthey; ibid.,S.9., 速水敬二『ヘーゲルの修業遍歴時代』(筑摩書房昭和四九年、六五頁)

(12) G.Lasson; ibid., S.IX

(13) Bd.VII.S.35

(14) Vgl.,G.Lukács; ibid.,S.35

(15) ホフマイスターはドクメンテにおいてシュティフトにおけるヘーゲルの説教四篇を収録している。シューラーの考証によれば、時間的順序でいえば、第二説教と第三説教とは逆となるべきだとされる。即ち、第三説教は一七九三年五月一日(シューラー番号二六)、第二説教は同年六月一六日(シューラー番号二七)である

とされる。第四説教（シューラー番号二八）はシューラーも日付を確定していない（Hegel－Studien. Bd. II. S.128.S.136）。

（16）ヘーゲルがチュービンゲン時代、これらの説教の他に残した重大なものはノールに収録されている『民族宗教とキリスト教』の予稿（Nohl; S.355—S.359）と基本稿（Nohl; S.3～S.29）であり、シューラーはそれを一七九二／九三年とする。（シューラー番号二九～三二）。

（17）K.Rosenkranz; *Hegels Leben.* 1844. S.86f., K.Fischer; *Hegels Leben, Werke u. Lehre.* 1911. Bd. I. S. S.11. *Dokumente*; S.400. 今日この覚え書（シュラー番号三六）は残っていない。ヘーゲルが始めてカントの『純粋理性批判』について語るのは、一七八七年にカンティアナー、A.W.Rehberg が発表した論文「形而上学の宗教に対する関係」に対してヘーゲルが一七八八年九月二九日に作成した抜萃においてである（*Dokumente*;S.156）。この年、ヘーゲルはまだギムナジュームの学生であった。ホフマイスターは、ギムナジューム時代ヘーゲルは直接にはカントの著作を読んでいなかったにせよ、自己の師Abelやこの Rehberg等の論文を通してカント哲学を充分に理解していたと主張する（*Dokumente*; S.427）。さらにホフマイスターは、ヘーゲルがカントの第一批判を直接的に研究し始めるのはフィシャー等の主張のごとく、チュービンゲン大学に入った一七八九年であったと主張している（*Dokumente*;S.400）。

（18）ギムナジューム時代、ヘーゲルはJ.A.Ulrichの「自由論」について抜萃を作り（一七八八年七月三一日、*Dokumente*; S.149ff）引き続き先述のRehberg の論文の抜萃を作った。この二つの抜萃において、ヘーゲルはカントの「最高善」の概念にふれている。しかし、『第一批判』の研究と同様に、ヘーゲルがカント『第二批

判』の研究をカント自身の著作によって始めるのはチュービンゲン大学に入学してからであると思われる。

(19) ヘーゲルは生涯に亘って自己をルター主義者と規定した。後年ヘーゲルは友人トールックに「私はルター主義者です。そして哲学によっても同様にルター主義を堅持します」と語る。(一八二六年七月三日、Hegels Briefe. hrsg. von Hoffmeister. Bd.IV. S.29)

(20) たとえば、速水氏前掲書、一五五頁。

(21)(22) *Dokumente;* S.182

(23) *Dokumente;* S.183

(24) *Dokumente;* S.179

(25) この「奴隷形態への自己外化」というときの sich entäußern の使用法は確にまだヘーゲルの方法的概念にはなっていない。自己外化の概念をヘーゲルが意識的に自己の方法として使用し始めるのは、フランクフルト期の『キリスト教の精神とその運命』からである。(Nohl; S.290,S.381.)(猶、この点についてはH. Marcuse; *Reason and Revolution.* 1960.P.34,P.35を参照されたい)。イエナ期に入ると、ヘーゲルはこのsich-entäußern という概念を完全に自己の方法として使用している。たとえば、ホフマイスターによって「最初の体系綱要」(*Dokumente;* S.306～S.308.; Rosenkranz; *Hegels Leben.* S.102f.)と名付けられ、キムメルレによって一八〇四年夏、草されたと考証されている(キムメルレ番号七〇)断片で、ヘーゲルは「絶対者が永遠にそこへと自己を外化する(sich entäußern)現象としての世界」(*Dokumente;* S.306)という形でsich entäußernを使用するのである。ドイツ観念論において、「外化」という概念を最初に自覚的に使用したのはフィヒテであった。

即ちフィヒテは『啓示神学批判』(一七九一)において、「我々の内なる道徳律の立法者としての神の理念は、我々のものの外化(Entäußerung)、即ち主観的なものの我々外部にある存在者への移譲に基いている」(Werke von Medicus. Bd. I. S.24)とのべる。ヘーゲルは『民族宗教とキリスト教』の予稿(一七九二/九三)の冒頭において、フィヒテのこの書(但し一七九二年の第二版)にふれている(Nohl; S.355)。従ってこの説教における sich entäußern の使用はフィヒテから学んだものと一応は考えられる。しかし、フィヒテ自身が動詞としてこの語を使用するのは、一七九四年の『全知識学の基礎』(Bd. I. S.360)が最初であるから、ドイツ観念論において sich entäußern を最初に用いたのはヘーゲル自身に他ならず、しかもこの説教においてであったといいうるのである。そういう意味でも、この説教は重大である。猶、私見によれば、ヘーゲルが Entfremdung 疎外という概念を最初に使用するのは『キリスト教の精神とその運命』(Nohl; S.289)である。いずれにせよ、ここで始めて「自己外化」という概念が使用されたことは重大である。

(26) *Dokumente;* S.180

(27) *Dokumente;* S.181

(28) *Dokumente;* S.180

(29) *Dokumente;* S.181

(30)(31) *Dokumente;* S.180

(32) この盟約については後述する。

(33) イエスの弟子たちの世俗性、無教養性についてのヘーゲルの嘆きは次のベルン期フランクフルト期を通じて

のヘーゲルの一貫した立場となる。

(34) 注1を参照されたい。この説教のテーマはマタイ伝一八章の二一～三五にある、ルターによって「大罪人のゆるし（Versöhnlichkeit）」と名づけられた寓話である。従ってヘーゲルはルターに従ってVersöhnlichkeitの概念を使ったにすぎないとも考えられる。しかし、ヘーゲルが単に Versöhnlichkeit だけではなく、Liebe und Versöhnlichklit と表現していることをわれわれは見逃してはならない。（細谷貞雄『若きヘーゲルの研究』未来社昭和四六年七一頁。細谷氏はこの説教と Nohl; S.100との関連をも注目しておられる。）この説教は、ここで始めて「和解」という概念が使用されたということの他には、その長文に比して、あまり重大な思想を含んでいないと私には思われる。速水氏はシューラーの考証に従いつつ、「ベルンの家庭教師たることの承認を受けるため、宗教局で行なわれた神学試験の一つの課目としての説教用であった」とこの説教の成立経過を示されている。（速水氏前掲書一五五頁）。それが事実であれば、ヘーゲルは敢て自己独自の主張を押えねばならなかったと推測できよう。

(35) *Dokumente;* S.190

(36) *Dokumente;* S.191

(37) G.Lukács; ibid., S.35

(38) Nohl; S.27

(39) Nohl; S.17. S.24

(40) Nohl; S.3

(41) Nohl; S.27

(42) Nohl; S.27

(43) T.L.Haering; *Hegel, sein Wollen und sein Werk*.Bd. I.S.247.

(44) 金子武蔵「ヘーゲル政治論文集」上二四一頁（岩波文庫）

(45) 金子教授は、ヘーゲルの宗教の公的、私的、あるいは主体的、客体的という区別はルソー『社会契約論』第四編第八章に基づくと指摘される（金子、同上書二四六頁）。T.L.Haeringもこの断片全体がルソーの強い影響を受けていると主張している（T.L.Haering; ibid., S.96）

(46)(47) Nohl; S.5

(48) Nohl; S.9

(49) Nohl; S.9. Vgl. S.5, S.8, S.10, S.11, S.14, S.15 etc.

(50) Nohl; S.5

(51) Nohl; S.12

(52) Nohl; S.12. 猶、ヘーゲルの啓蒙的悟性の批判は『キリスト教の既定性』の一八〇〇年の改稿にもみられる。Nohl; S.142f.

(53) Nohl; S.15

(54)(55)(56) Nohl; S.18

(57)(58) Nohl; S.15

(59) Nohl; S.20

(60)(61)(62) Nohl; S.21

(63) Nohl; S.23. Vgl. S.19,S.20

(64)(65)(66) Nohl; S.24.（この「神話」という概念は後に重大な役割を果すこととなる。）

(67) Nohl; S.24

(68) Nohl; S.26

(69) Nohl; S.27

(70) Nohl; S.27

(71) Nohl; S.359. Vgl. S.363. 細谷教授前掲書一九頁。

(72) Nohl; S.26

(73) Nohl; S.27

(74) Nohl; S.358

(75) *Dokumente;* S.220. 論者は、後に詳論するごとく、『ドイツ観念論の最古の体系計画』と名付けられている草稿をヘーゲル自身の作品と考える。この「感性的宗教」あるいは「新しい宗教」(*Dokumente;* S.221)は上記の草稿に出てくる言葉である。

(76) Nohl; S.27 Anm. 金子教授前掲書二四七頁。

(77) Hegel's Brief. Bd. IV. S.48. 猶、この点については速水教授前掲書六七頁に負う。

（78）一七九四年七月一〇日付のヘルダーリンのヘーゲルへの書簡の中で「我々が神の国の合言葉を以て別れてから～」とあり、また一七九五年一月末、ヘーゲルはシェリングにあてて「神の国よ来れ、我々は懐手をして怠けていてはならない」と述べ、さらに「理性と自由とはどこまでも我々の合言葉だ、そして我々の一致点は見えざる教会だ」と述べている。ヘーゲル、ヘルダーリン、シェリングがそれぞれの立場から「神の国」の理念実現を目指していたのである。（未完）

（一九七八、一、三一）

（文学部　教授）